
VALASTYÁN TAMÁS

A MŰALKOTÁSOK ETIKAI OLVASHATÓSÁGA

Autonómia és heteronómia

A műalkotások olvasásának, befogadásának egyik – ha nem a legnyugtalanítóbb – ellentmondásos vonása az, hogy mindig már valamiképpen olvasunk, miközben a szabad kiteljesedés módusának vágya hajt bennünket. Vagy másként fogalmazva: szabadon szeretnénk tartani, berendezni az olvasás terét, ám mindig szükségképp valamilyen meghatározottsággal terhelten, vagy ahogyan Hans-Georg Gadamer mondja, előítéletesen rendezkedünk be e térben.¹ Autonómia és heteronómia ilyenén harca alakítja az olvasás terét. Kanti terminológiával élve az ízlésítélet szabad mivolta vagy reflektált ítélőereje, illetve a más területekről adaptált heteronóm elvek, leginkább az érzékiségnek és az erkölcsiségnek a széppel vagy a műalkotással szemben táplált külső elvárásai (a kellemes és a jó feletti tetszés érdekekkel kapcsolódik össze) feszülnek itt egymásnak.² Ez a feszültség olyannyira nagyfokú, hogy szinte aporetikus viszonyt szül. A szabad ízlés autonómiájának és a műalkotás világától idegen elvek heteronómiájának apóriája a műalkotások etikai olvashatóságát szinte lehetetlenné teszi, vagy – másként fogalmazva – csakis ezt az apóriát érvényesítve mehet végbe ez az olvasásmód.

Ugyanakkor rögtön megfogalmazódhat bennünk a kérdés, hogy valóban idegenek-e a műalkotások esztétikai kiteljesedésétől vagy kibontakoztatásától az etikai elvek. Még ha valóban másról van is szó az esztétikai ízlés és az etikai elvek törvényszerűségeinek mechanizmusaiban – míg az előbbi a különös és az általános viszonyát a különös felől, az utóbbi e viszonylatot az általános felől rendezné el leginkább –, tényleg aporetikusan lehetetlen, hogy a műalkotások világában ezek a törvényszerűségek harmonizáljanak? Amint majd látni fogjuk, a szép és a jó elvei a tradícióban jóval inkább konkurálnak vagy rivalizálnak egymással, mintsem hogy harmonizálnának, de ezzel együtt vagy éppen emiatt azt is észrevehetjük, hogy ezen elvek egymást feltételezve keletkeznek az ember világának személyes és kozmikus tereiben.

Mielőtt szépnak és jónak ebből a tradicionálisan rivalizációs viszonyából bemutatnánk néhány epizódot, először egy olyan koncepcióról szeretnék beszélni, amelyben autonómia és heteronómia nem szükségszerűen és elkerülhetetlenül (szinte) egymást kizáró elvekként szerepelnek, hanem a tapasztalhatóság

1 Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Bp., Osiris, 2003.² 299–325.

2 Vö. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. H. n., Ictus, 1996/97. 119–125.

általános modelljének darabjaiként lehet rájuk számítani – Hans Blumenberg metaforikus olvashatóság modelljéről van szó. Ezen modell elméleti tanulságainak, illetve a hagyomány némely szegmensének tapasztalatával szeretném végül olvas(tat)ni Hölderlin *Békeünnep* című versét, ahol mintha arról lenne szó, hogy a nyelv poézise nem rendelődik alá egyfajta etikai instanciának, hanem az etikai instancia illeszkedik szervesen a versvilágba. Mintha éppen ez az illeszkedés, az esztétikai-poétikai és az etikai mozzanat ezen érintkezése képezné Hölderlin számára az ünnep, az ünnepi esemény lényegét, azaz a világ isteni békéjének, a Csendnek, valamint a róla való, hozzá szóló, azt elbeszélő nyelvnek az együtt-teremtődését.

Schicksalgesetz ist dies, daß alle sich erfahren,
Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei.³

A sors parancsa, hogy ki-ki egymást megértse,
s hogy ha eljön a Csend, teremjen hozzá nyelv is, közös.⁴

A tapasztalhatóság egészének metaforikus paradigmája

A tapasztalat érvénye mind az esztétikai, mind az etikai kérdésterületen belül vitathatatlanul adekvát. Az esztétikai relevancia vonatkozásában elsősorban az emelhető ki talán, hogy a tapasztalat képezi az érzéki érintettség és az alkotó szabad újrateremtés közös nevezőjét.⁵ Az etikai kérdések tematizálásakor pedig joggal utalhatunk a tapasztalat azon jelentéskörére, amelyet az emberi életgyakorlat, az embernek önmagához és a világhoz való általános viszonya határoz meg közelebbről.⁶ Nem alaptalanul bizakodhatunk tehát a műalkotások etikai olvashatóságának taglalásakor a tapasztalat fogalmának érvényességében.

Mindazonáltal nem feledkezhetünk meg arról sem – amint arra Hans Blumenberg többször is felhívja a figyelmet –, hogy a tapasztalat a saját

3 Friedrich Hölderlin: *Friedensfeier*. In: *Hölderlins Werke in zwei Bänden*. Erster Band. Gedichte. Berlin und Weimar, Aufbau-Verlag, 1968.³ Ausgewählt und eingeleitet von Herbert Greiner-Mai. 254–259. 257.

4 Friedrich Hölderlin: *Békeünnep*. Ford. Bernáth István. In: Uő.: *Versek – Levelek. Hüperión – Empedoklész*. Bp., Magyar Helikon, 1961. 479–484. 481.

5 Vö. Rüdiger Bubner: *A jelenkori esztétika némely feltételéről*. Ford. Mesterházi Miklós. Athenaeum, 1991/1. 151–189. (különösen 174–178.) és Papp Zoltán: Áthangolódás. Az esztétikai tapasztalat morális jelentőségéről. In: Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk”. *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Bp., L'Harmattan, 2016. 197–214.

6 „Mindenfajta megismerés a tapasztalatban gyökerezik. Az etikának is a »tapasztalaton« kell alapulnia” – írja Max Scheler főművének *Értéketika és imperatív etika* című részében. Vö. Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*. Ford. Berényi Gábor. Bp., Gondolat, 1979. 253.

történeti alakulásrendjében számos változáson megy keresztül, hol nagyon is releváns tényezőként tekintenek rá a megismerés teoretikus tisztázásakor, hol éppenséggel kiakolbólítják onnan. A tapasztalat olykor a világgal való kapcsolat legtudományosabb formáját ölti, mert egyenesen az ítélethez és ily módon azon „ideiglenes végérvényesség”-hez vezet, amelyen az elméletek és tudományok története alapul. Máskor pedig nem gazdagabb, mint a bizonyító és cáfoló eljárások egyszerű összessége. A fenomenológia a korábbi eljárás- és gondolkodásmódokhoz képest ugyan megpróbálja újra úgy kezelni a tapasztalatot, mint amelyet az ítélet hordoz és igazol, de nem képes a tapasztalatot az ítéletben úgymond feloldani. Az életfilozófia pedig az élmény fogalmát mint lehetséges eredetiséget állítja szembe a tapasztalat meghaladott fogalmával, és az is figyelemre méltó Blumenberg szerint, hogy a pozitivizmus a „feldolgozatlan élményeivel” éppenséggel az elementárisért, a szintetizálhatatlanért akar versenyezni. Ezen folyamatok egészét jellemzi Blumenberg nagyon ötletesen úgy, hogy a tapasztalat fogalma hosszan tartó fogyatkozást, lefogyást szenvedett el. A filozófus intenciója szerint a világ olvashatóságának jogcímén éppen az válik vitatottá, hogy „csak a sokat emlegetett praxis szolgáltatja/ szállítja a tapasztalat gazdagságát saját megfogyatkozásán túl. Már a világ egyszerű élvezése is, a szemlélődés, a világra való rálátást szándéktalanul használó nyitottság is magában foglalja azt”.⁷

Ugyanakkor arra is fel kell figyelnünk, hogy Blumenberg releváns fejtegetéseinek kulcspontjain nem tapasztalatról beszél, hanem a tapasztalhatóság fogalmát használja. Ami azt is jelenti, hogy a tapasztalat gazdagságának újbóli megragadási szándéka, azaz az önnön megfogyatkozásának okait számba vevő s e megfogyatkozásokra tekintő igyekezet részint a tapasztalás egészének elvi folyamatát veszi célba, részint annak történeti alakulására reflektál. Ennek az igyekezetnek az egyik legpregnansabb megvalósulása Blumenberg részéről a „Mi az ember?” híres kanti kérdéstriászának a transzformálása. A „Mit lehet tudni?” kérdésből a Mi az, amit tudni akartunk? válik, a „Mit szabad remélni?”-ből Mi az, amit szabad volt remélnünk? lesz.⁸ E transzformációt leginkább az a csalódás motiválja, ami a tudást illetően elhatalmasodik az emberben. Helyesebben mindaz, ami miatt a tudat nem töltődött fel az évszázadok alatt. A tudatnak erre a felnemtöltődésére irányuló kérdésfeltevés – ami Blumenberg *A világ olvashatósága* című könyvének egyik kulcsmozzanata – nehézségekbe

7 Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. (Über dieses Buch). Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.³ (Számotlatlan bevezetés a könyvhöz.)

8 Az etikai kérdés („Mit kell tennem?”) transzformálását Blumenberg nem végzi el, ennek részben az lehet az oka, hogy egy ilyen transzformáció teljes egészében kivezetne a kanti etikai érvényesség keretein túlra, mint ahogyan azt Max Scheler-nél láthatjuk (*A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című könyvében), és persze a kanti etikai kérdés imperatívus instanciájáról mintha lepattanna a tudat és tapasztalat Blumenberg által detektált megfogyatkozásának problémája. Hangsúlyozni szeretnénk, hogy alább magunk sem az imperatívus elve felől próbáljuk megragadni az etikai olvashatóság fenoménjét, sokkal inkább a transzcendentalitás felől.

ütközik, tudniillik nehezen tudja biztosítani a forrásait.⁹ Mindenesetre a tudat felneamtöltődésének lehetséges okaként azt nem nehéz belátni annak oldaláról, ami a tapasztalattal történt, hogy „az ember a világhoz való viszonylataiban a *horror vacui*ra vagy az univerzális célszerűsége [...] épülő bizalomnak többé már nem örvendezhet”.¹⁰ Azaz a tudat és a tapasztalat harmonizációjában az ürességtől való félelem ugyanúgy akadályozó tényező, mint a célszerűséget favorizáló elképzelés. Ugyanakkor Blumenberg a tudatot, a tudást illető csalódottságot valamelyest enyhíteni szeretné, s tulajdonképpen ez (is) motiválja akkor, amikor a tapasztalhatóság egészének metaforájaként bevezeti a világ olvashatóságának paradigmáját.

A világ olvashatósága

Blumenberg szerint az embernek arra irányuló vágya, hogy a világ más módon is megragadható legyen, mint egyszerű észlelés vagy mint megközelítőleg pontos bizonyítása a jelenségek egzakt előrejelezhetőségének, mindenképpen relevánsnak mondható. Persze ha az bizonyosan nem tekinthető is természetes igénynek, hogy az olvashatóság halmazállapotában a természet, az élet és a történelem egésze értelemben részesülten táruljon fel, mint ahogy annak tekinthető a mágia az uralhatatlan erőszak feletti hatalmat legyőzendő – a realitás iránti értelemigény tiszta fogalmához mégiscsak hozzátartozik ez a vágy. Blumenberg hangsúlyozza, hogy ez a vágy a realitást többé már nem erőszakosan akarja felhasználni, nem akar diszponálni fölötte, hanem szeretné azt kiteljesíteni.¹¹ Nos ebben a kiteljesítésben érdekelt a világ olvashatóságának mint a tapasztalhatóság egészének metaforológiai projektje. Ha a világot és a természetet könyvként percipáljuk s appercipáljuk, vagyis jelenségeinek, eseményeinek, történeteinek, dolgainak egészét *olvassuk*, akkor ezt nemcsak alfabetizmusként, nem csupán azon vágyak előzetes kifejeződéseként kell fölfogni, amelyek az értelemhez való hozzáférést az írás és a könyv által feltételezik, hanem mint magának a könyvnek a kulturális ideáját, amennyiben az többé nem a másikkal való hozzáférés pusztá eszköze. A könyv és az írás kulturális ideája mindazonáltal éppen azt jelenti, hogy általa a totalitás egy sajátos tapasztalata szabadul fel, mint ahogyan pl. a korai görög eposzban vagy a könyvek könyvében, a Bibliában, és ily módon „a könyvtapasztalat versenyre kel a világtapasztalattal”.¹²

A könyv, a levél és az írás mint a világ olvashatóságának metaforikus alapjai Blumenbergnél mindenekeelőtt azt implikálják, hogy a világ valamiképpen mégiscsak rendezetten megformáltan, noha nem feltétlen maradéktalanul és

9 Hans Blumenberg: *Eine Metapher für das Ganze der Erfahrbarkeit*. In: Uő.: *Die Lesbarkeit der Welt*. 9–16. 9.

10 Blumenberg: *Eine Metapher...* 9–10.

11 Blumenberg: *Eine Metapher...* 10.

12 Blumenberg: *Eine Metapher...* 10–11.

teljes bizonyossággal kislabizálható módon létezik. A világ és a könyv metaforikus azonosítása Blumenberg részéről nem egy kritikátlan identifikáció, hanem egy reflektált előfeltételezés azt illetően, hogy a realitáshoz az olvashatóság által valamelyest hozzáférést nyerhetünk.¹³ Mindezt *A világ olvashatósága* előtt született munkájában, a *Hajótörés nézővel* című szövegben is nyomatékosítja a szerző:

Hogy a világ könyv, amelyben olvashatunk vagy a silabizálás vesződsége árán végül majd olvasni fogunk, az egy a tapasztalatmódhoz kötődő metaforikus várakozás. E várakozást nehéz volna törölni történelmünk minden teóriát megelőző és minden teória mélyén továbblétező életvilágbeli beállítottságából, és visszatekintve annál is inkább szem előtt kell tartanunk, mert arról tudósít, hogy a világnak a tudomány instrumentuma által közvetített pusztá használati értéke csupán másodlagos iránya a teoretikus magatartásnak. A lelkesedés, mellyel azokat a tényállásokat fogadjuk, amelyek a természet kapcsán megint valami »megfejténivalót« tartogatnak számunkra, vagy akár írás és olvasó viszonyát tűnne bevezetni a természeti folyamatba, atavisztikus jellegű.¹⁴

A világ megtapasztalhatóságának modellje mint az olvashatóság metaforológiai paradigmája két erős előfeltevést foglal magában, amelyeket az etikai területén érvényesítendő olvashatósági processzusnak is szem előtt kell tartania. Az egyiket a közlés, a másikat a jelentékenység, jelentésesség fogalmaival adhatnánk vissza. A *Paradigmák egy metaforológiához* című könyvében Blumenberg nyomatékosítja, hogy „egy könyvnek önmagát közlő tartalma van, még akkor is, ha az sifírozott, s ezért csak potenciálisan olvasható: szükséges, hogy a szerzőnek legyen valami közölnivalója, és azt el akarja mondani, ha csak a beavatottaknak is; ehhez pedig olvasókra van szüksége, akik ezen közlendők iránt érdeklődnek, illetve azokat olvasni akarják”.¹⁵ Az olvashatósághoz szükséges tehát a szerző részéről egy közlési szándék, valamint az olvasó részéről egy érdeklődői viszonyulás, olvasási akarat. Az olvashatóság tehát szükségszerűen magában foglalja szerző és olvasó egymást kiasztikusan feltételező viszonyát. Az olvashatóság etikai kiterjesztésének ez a kiazmus alapfeltétele lesz. A *tapasztalhatóság egészének egy metaforája* című tanulmányában Blumenberg idézi Erich Rothacker egyik fontos gondolatát, amely „a jelentésesség tétele”-ben foglalható össze. Ez valami olyasmit jelent közelebbről, hogy a tapasztalat választásának és értékmegosztásának életvilágbeli princípiuma nem más, mint saját adottságának stílusa. Rothacker és Blumenberg számára nagyon fontos az, hogy a tapasztalatot leválasszák mind a szenzualizmusról, mind

13 Blumenberg: *Eine Metapher...* 12.

14 Hans Blumenberg: *Hajótörés nézővel. Egy létezésmetafora paradigmája*. In: Uő.: *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok*. Ford. Király Edit. Bp., Atlantisz, 2006. 7–104. (89–90.)

15 Hans Blumenberg: *Paradigmák egy metaforológiához*. In: Uő.: *Hajótörés nézővel*. 199–388. (299.)

az alak (*Gestalt*) asszociációs működéséről: „Elsőként a jelentésesség tétele teszi érthetővé, hogy a szemléletek miért nemcsak szemléletesek, hanem egyszersmind értelemmel telítettek is”.¹⁶ Az etikai olvashatóságnak kiemelten kell kezelnie szemléletnek és értelemtelítettségnek a jelentésességben összpontosuló s harmonizáló jellegzetességét. Amit a könyvként olvasható világ közöl nekünk, az együttal szemléletes és értelemmel telített.

Jó és szép konkurenciája

Friedrich Hölderlin *Békeünnep* című himnuszában ezt olvashatjuk:

Ein Weiser mag mir manches erhellen; wo aber
Ein Gott noch auch erscheint,
Da ist doch andere Klarheit.¹⁷

A bölcs egy s másra fényt deríthet: ahol azonban
egy isten is jelen,
más fény derül ott a világra.¹⁸

A világ megvilágíthatóságának, azaz megismerhetőségének, megtapasztalása különböző módjainak folyamatai valóban más perspektívában elevenednek meg, ha egy bölcs beszél róluk, és megint másban, ha egy isteni elv révén teszünk rá szert. Mindenesetre e megvilágítás, felfénylés sajátos prizmáját szolgáltatja az ember metafizikai tradíciójában a szépség és a jóság. Még mielőtt azonban Hölderlin csodás békéjének ünnepi pillanataiban elmerülnénk, egy másik ünnepi alkalmat hoznék fel példaként, Platón *A lakomáját*, ahol szintén egy istent, nevezetesen Erószt megidézve próbáltak fényt deríteni a jelenlévők a világ rejtelseire, beszélni szépségről, jóságról, erőnyről, a lélek és a test dolgairól. Szépség és jóság konkurens megjelenítésének alapja Heller Ágnes és Fehér Ferenc szerint abban van, hogy Platón felfedezte a szépség önmagában rejlő hatalmát, azt az önmagát mindenekfelett igazolni akaró erőt, amely a klasszikus görög triász, az igaz–szép–jó egységét szükségképpen szétveti. Ez az egység mind az egyén, mind a polisz világában igazodási pontként szolgál, a szépség azonban ezt veszélyezteti.¹⁹

16 Blumenberg: *Eine Metapher...* 14.

17 Hölderlin: *Friedensfeier*. 255.

18 Hölderlin: *Békeünnep*. 480.

19 Fehér Ferenc – Heller Ágnes: *Az esztétika nélkülözhetetlensége és megreformálhatatlansága*. In: *Fehér Ferenc Művei 3. Hazatérni. Művészetfilozófiai írások*. Bp., Gond-Cura Alapítvány, Palatinus, 2004. 146–165.

A kései Szókratész számára persze a jóság erénye az, amely mindennél előbbre való, a szépségnél is, ám éppen *A lakoma* mutatja kettejük rivalizációjának elementáris mivoltát. Amikor tudniillik Szókratész Diotima gondolatait interpretálva odáig jut, hogy az önmagában vett szépség szemlélése számít Erósz valódi dicséretének, akkor elemzését a következő fordulattal vezeti a jó felé: „Ha idáig eljutott az ember az életben, kedves Szókratész – mondta a mantineiai asszony –, csakis ha idáig, magának a szépnek a szemléletéig eljutott, akkor érdemes élni” (211d). Az érdemes, az emberhez méltó élet már etikai kontextualizálásra utal, amit kicsivel később expressis verbis ki is bont Szókratész:

Mit gondoljunk hát arról – mondta –, akinek megadtnék, hogy lássa [...] magát az egyetlen alakú isteni szépséget? Azt gondolod-e vajon – mondta –, hogy hitvány lehet annak az élete, aki erre fordítja tekintetét, szüntelenül ezt szemléli és együtt van vele? Nem veszed-e észre, hogy csakis itt, csakis ha úgy nézi a szépséget, ahogyan nézni kell, sikerülhet nem csupán képmásait szülni az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nem csupán képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? (211d–212a)²⁰

Itt Erósz dicsérete az önmagában vett, isteni szépség szemléletén át a valódi erények afirmációjáig vezet. Ennek a szöveghelynek kevésbé esztétikai, mint sokkal inkább etikai olvasatát erősíti fel Gadamer azon véleménye is, miszerint „Erósz, a szerelem elragadó világhatalmát nem a szépség tiszta fogalmaként kell ünnepegni, hanem annak démonikus lényegeként, ami mindenütt a szépségben élő nemzedékeken át hat”.²¹

Szépség és jóság konfrontatív viszonyának másik legismertebb locusa bizonyára Immanuel Kant *Az ítéelőerő kritikája* című könyvében található. A szép és a jó azért kerülnek konfliktusba Kantnál, mert – ahogyan a 4. paragrafus címe is állítja – „a jó feletti tetszés érdekekkel kapcsolódik össze”.²² Ez azért jelent problémát, mert Kant szerint a széphez való viszony, az ízlésen alapuló tetszés „érdekmentes és szabad tetszés; hiszen nem kényszeríti ki semmilyen érdek, sem az értekek, sem az ész érdeke”.²³ A jó esetében ilyen szabadságról nem beszélhetek, mert ahhoz, „hogy valamit jónak találjak, mindenkor tudnom szükséges, hogy az adott tárgynak miféle dolognak kell lennie, azaz rendelkeznem kell e tárgy fogalmával. Ahhoz viszont, hogy valamiben szépséget találjak, erre nincs szükségem”.²⁴ Jó és szép feszült viszonya később a műben egyenesen antinómia formájában jelenik

20 Platón: *A lakoma*. Telegdi Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetette és javította Horváth Judit. A fordítást ellenőrizte, a jegyzeteket összeállította és az utószót írta Steiger Kornél. Bp., Atlantisz, 2005. 81–82.

21 Hans-Georg Gadamer: *Der Vers und das Ganze*. In: Uő.: *Gesammelte Werke 9. Ästhetik und Poetik II*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. 249–257. (254.)

22 Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. 121.

23 Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. 124.

24 Kant: *Az ítéelőerő kritikája*. 121.

meg, amelynek a feloldását Kant abban a híres tételben kísérli meg, miszerint a szépség nem más, mint az erkölcsiség szimbóluma. A filozófus szerint kizárólag ebben a tekintetben lehetséges csak, hogy „a szép olyan tetszést váltson ki, amelyhez hozzátartozik az igény mindenki más helyeslésére, s amelynek esetén az elmében egyszersmind tudatosodik egyfajta megnemesedés és egy bizonyos felülemelkedés az érzéki benyomások keltette öröm iránti puszta fogékonyságon, s az ítélő más emberek értékét is aszerint méri fel, hogy ítélőerejük hasonló maximát követ-e”.²⁵ Ezáltal lehetővé válik az elméleti és gyakorlati képességek harmonizációja. Az 59. paragrafus végén Kant már egyenesen azon morfondírozik, hogy az ízlés alapján el lehet jutni, még hozzá „erőszakos ugrás nélkül”, „az érzéki ingertől a habituális morális érdekhez”.²⁶

Kant kísérlete az esztétikai és az etikai szféra egymáshoz való közelítését illetően a korszakban kétségtelenül nagy hatást váltott ki. Nem utolsósorban Schiller és Hölderlin voltak azok, akik talán a legérzékenyebben reagáltak menderre.²⁷

Hölderlin egyik versének példája

Meglehet, Hölderlin *Békeünnep* című versét példaként idézni ebben a kontextusban nem a legszerencsésebb választás. Nem azért, mert a poétikai ereje ne állna jól magáért, éppenséggel ennek a poétikai erőnek a titokzatossága és agyonidézettsége lehet a baj forrása.²⁸ Amiért mégis megkíséreljük az esztétikai és etikai elvek konfrontatív viszonyának olvasásakor Hölderlin e nagy versét citálni, annak mindenekelőtt az az oka, hogy a szöveg egyik csúcspontján, a hetedik versszakban kifejezetten a szép és a jó elveinek kiegyenlítő ábrázolása jelenik meg, ez képezi a szöveg poétikai erejét.

Schicksalgesetz ist dies, daß alle sich erfahren,
Daß, wenn die Stille kehrt, auch eine Sprache sei.
Wo aber wirkt der Geist, sind wir auch mit, und streiten,
Was wohl das Beste sei. So dünkt mir jetzt das Beste,
Wenn nun vollendet sein Bild und fertig ist der Meister,
Und selbst verklärt davon aus seiner Werkstatt tritt,
Der stille Gott der Zeit und nur der Liebe Gesetz,
Das schönausgleichende gilt von hier an bis zum Himmel.²⁹

²⁵ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 284–285.

²⁶ Kant: *Az ítélőerő kritikája*. 286.

²⁷ Vö. Loboczký János: *Lehetséges-e morális szép?* In: Tanczos Péter – Varga Rita (szerk.): „...amennyiben szellemi lények vagyunk”. 230–243.

²⁸ Erről lásd Paul de Man: *Hölderlin és a romantikus hagyomány*. In: Uő.: *Olvasás és történelem*. Ford. Nemes Péter. Bp., Osiris, 2002. 138–178. Különösen 141–143.

²⁹ Hölderlin: *Friedensfeier*. 257.

A sors parancsa, hogy ki-ki egymást megértse,
 s hogy ha eljön a Csend, teremjen hozzá nyelv is, közös.
 Mert ahol a szellem van, ott vagyunk mi is, s igyekezzünk
 a jobbért küzdeni. S most sejlik föl a legjobb:
 Ha már az alkotást befejezte, s kész a mester,
 s átszellemülve már otthagyja műhelyét
 az időnek csendes istene, csak a szeretet parancsa
 szab ég és föld között törvényt, s békét teremt.³⁰

A békét teremtő vagy Hölderlin eredeti szóalkotásához közelebb állóan fogalmazva a szépen kiegyenlítő, a szép által kiegyenlítő törvény státuszát („*Das schönausgleichende*”), ezt az egyensúlyi helyzetet kellene megérteni, illetve az etikai olvashatóság metaforikus paradigmájával az értelmezés során hangsúlyozni. Merthogy sejtéseink szerint az etikai olvashatóság ezen törvény természetéhez közelebb vihet bennünket. Paul de Man szerint a szöveggel, illetve leginkább az interpretálhatóságával az a nagy gond, hogy miközben Hölderlintől szokatlan világossággal ábrázolódik a versszituáció, azaz az ember és az istenek közötti ünnepi kapcsolat, amely a „béke és biztonság ígéretét hordozza magában”, aközben a versszöveg főszereplő figurája, „az ünnep fejedelme” (*Fürst des Fests*), aki „mindenütt ismerős” (*Allbekannter*), homályban marad, ahogyan de Man fogalmaz, „a vers értelmezése javarészt annak a figurának a kilétén múlik, [...] akit Hölderlin nem nevez meg”. Ez olyan problémához vezet, hogy túlságosan is szórt lesz az interpretáció.³¹ E helyt nem tisztünk eldönteni, hogy igaza van-e de Mannak a szituáció tisztaságát és a fő figura, a főszereplő homályban maradását, a kettő viszonyának poétikai tétjét illetően, annyit jegyeznénk meg csupán, hogy a vers beszélője, a lírai én, akinek a közvetítésében vagy közlése révén egyáltalán megtapasztaljuk mind a szituációt, mind „az ünnep fejedelmét”, reflektál erre a feszültségre vagy ellentétre, mi több, az általunk kiemelten olvasandó hetedik versszakban ez a reflexió fogja képezni a poétikaiban feloldódó etikai jelentés magját.

Abban viszont messzemenően egyetérthetünk de Mannal, hogy „Hölderlin valóban átmenet nélkül váltott a költészetében jelen lévő különböző hangnembeli szintek között; [...] a különböző hangnembeli egységek közötti feszültség az, amely felszínre hozza a vers végső jelentését, nem pedig a különböző egységekben tett izolált kijelentések”.³² Ez eredményezi, hogy Hölderlinnél „a

30 Hölderlin: *Békeünnep*. 481–482.

31 De Man: *Hölderlin és a romantikus hagyomány*. 141–142. Mindazonáltal nagyon is megfontolandó Kocziszký Éva gondolata, ami arra emlékeztet, hogy az olymposi istenek „eredetileg és lényegüket tekintve láthatatlanok, s idegen alakot öltenek magukra akkor, amikor láthatóan is meg kívánnak jelenni”. Hölderlinnél ez a láthatatlansági faktor „poétikai alapelvül is szolgált: »jemehr is alles unsichtbar, desto mehr schicket es sich in Fremdes« – minél inkább láthatatlan valami, annál inkább illeszkedik az idegenbe”. Vö. Kocziszký Éva: *Hölderlin. Költészet a sötét Nap fényénél*. Bp., Századvég, 1994. 253.

32 De Man: *Hölderlin és a romantikus hagyomány*. 176.

különbségekre, diszkontinuitásokra és közvetítésre helyezett hangsúly”³³ fogja elsődlegesen meghatározni az olvasás ritmusát, egyszersmind ez a hangsúly-elhelyezés lesz a fent emlegetett kiegyenlítő, egyensúlyi helyzet létrehozásának egyik alapmozzanata. Hölderlin kései verseinek e feszültségteli dikcióját nevezi Adorno parataktikusnak, azaz hogy a versbeszéd egymással egyenrangú erők ellentétéből fakadóan szerveződik. A *Békeünnep* című himnuszban véleményünk szerint a legnagyobb ellentétezés és feszültségforrás nem „az ünnep fejedelmének” láthatatlansága, illetve a békés ünnepi szituáció transzparenciája között alakul ki, hanem az isteni és emberi közötti mértéktartó, bizalommal teli ünnepi hangoltság, illetve a szöveg legvégén megfogalmazódó „romboló rémség” („*Furchtsamgeschäftiges*”), alatt a mélyben készülődő rettenet, félelem között.³⁴ Ez utóbbiról sem tudunk meg semmi közelebbit, de az a versolvasás végére érve hátborzongatóan nyilvánvalóvá válik, hogy az ünnepi pillanatot, az emberek és istenek közötti béke csöndjét egy folyamatosan készülőben lévő veszély fenyegeti.

Nun kennest, nun lässest du dies;
Denn gerne fühllos ruht,
Bis daß es reift, Furchtsamgeschäftiges drunten.³⁵

Mától fogva már ismered, és mától fogva már nem így teszel:
szeret érzéketlenül
nyugodni, míg érik, a romboló rémség odalent.³⁶

Nos a hetedik versszakban felhangzó sorsparancs, mely az emberek egymást megértő-megtapasztalni képes cselekedetét összekapcsolni hivatott egy nyelv létrehozásának szándékával, azaz a legjobbért küzdő emberi igyekezetet, a szellemet hozzárendeli a költői nyelv teremtő erejéhez, éppen az emberek és istenek közötti ezen veszélyeztetett egyensúlyt próbálja meg megalkotni békét teremtve, szépen-kiegyenlítő módon. A szeretet törvénye, a szépen-kiegyenlítő elv válik érvényessé innen, az emberi világ határától egészen az égig. A szöveg etikai olvasása talán plasztikusabban hozzáférhetővé teszi a befogadó számára a költői közlés elementaritását és a törvény szavának jelentését, az esztétikai-ban feloldódó etikai elvet, vagyis szemléletességné és értelemnek a poétikai beszédmódban metaforizálódó tapasztalati erejét.

33 De Man: *Hölderlin és a romantikus hagyomány*. 177.

34 Ehhez vö. Theodor W. Adorno: *Parataxis. Hölderlin kései költészetéről*. Ford. Bán Zoltán András. In: Uő.: *A művészet és művészetek*. Bp., Helikon, 1998. 93.

35 Hölderlin: *Friedensfeier*. 259.

36 Hölderlin: *Békeünnep*. 484.